

Sophie Wennerscheid

## Weiblicher Vitalismus in Skandinavien und Deutschland im Anschluss an Nietzsche

1899 publizierte Georg Brandes eine positive Besprechung der ein Jahr zuvor erschienenen Essaysammlung *Tankebilder* (1898) [*Gedankenbilder*]<sup>1</sup> von Ellen Key. In dieser Besprechung rühmt Brandes Key als enthusiastische Autorin, die „in der schwedischen Literatur eine führende, zentrale Stellung“<sup>2</sup> einnehme, teilt aber trotz aller lobenden Worte einen kritischen Seitenhieb gegen Keys Nietzsche-Rezeption aus:

Fräulein Key hat in den letzten Jahren fleißig Nietzsche gelesen und sie spricht von ihm, als hätte es vor ihm nie Philosophen gegeben [...]. Und der *Ueberschensch*, ein Kunstaussdruck, bezüglich dessen Fräulein Key Nietzsche ein wenig missverstanden haben dürfte, kommt etwas oft in ihren Büchern vor.<sup>3</sup>

Obwohl Brandes sich hier dezidiert gegen Ellen Key wendet, deutet einiges darauf hin, dass sich seine Kritik nicht so sehr an Keys häufigen Nietzscheverweisen entzündet, sondern an dem Umstand, dass Nietzsche zum Ende des 19. Jahrhunderts in weiten Teilen der skandinavischen Künstler- und Intellektuellenszene plötzlich so überaus populär geworden war. Brandes fährt fort:

Es ist noch keine zehn Jahre her, dass man in Upsala keinen Vortrag über Nietzsche hören und in Helsingfors keine Abhandlung über Nietzsche drucken wollte, weil damals niemand den Namen kannte; nun führt man in Schweden ihn schon bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit im Munde.<sup>4</sup>

Mit dieser Klage über die gegenwärtige Nietzsche-Mode ruft Brandes sich seinen Lesern als Kulturvermittler ins Gedächtnis. Denn schließlich war er es, der mit seinen 1888 in Kopenhagen gehaltenen Vorlesungen auf den seinerzeit noch weitgehend unbekannten Nietzsche aufmerksam gemacht hatte.<sup>5</sup> Dass sich nun alle Welt – oder vielleicht schlimmer noch „ganz

---

<sup>1</sup> Key, Ellen, *Tankebilder I*. Stockholm 1898.

<sup>2</sup> Brandes, Georg, *Ellen Key*. Wien 1899, S. 192–195, S. 192.

<sup>3</sup> Ibid., S. 194.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Die erste schriftlich ausgearbeitete Version dieser Vorträge findet sich in Brandes, Georg, „Friedrich Nietzsche. En Afhandling om aristokratisk Radikalisme“, in: *Tilskuere* 1889, S. 565–613. Auf Deutsch erschien der Beitrag in Georg Brandes, „Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche“, in: *Deutsche Rundschau* 63 (1890), S. 52–89. Zum Briefwechsel Brandes Nietzsche

Schweden‘ – ‚seines‘ Nietzsches bemächtigte (von dem er sich im Übrigen bereits wieder kritisch distanziert hatte), konnte Brandes nicht unkommentiert lassen.

Dass sich Brandes‘ Ärger nun aber ausgerechnet an der von ihm so geschätzten Ellen Key Luft machte, ist trotzdem kein Zufall. Vielmehr reagiert Brandes offensichtlich irritiert darauf, dass sich so auffallend viele Frauen unter den enthusiasmierten Nietzsche-Adepten fanden. Er wird gespürt haben, dass irgendetwas an dieser weiblichen Leidenschaft für einen Denker, der über Frauen wenig Gutes zu sagen wusste, merkwürdig war. Warum beschäftigten sie sich mit diesem anti-feministischen Nietzsche? Und nicht mit ihm, Brandes, der sich so engagiert für die Sache der Frauen eingesetzt hatte? Warum schrien sie bei ihrer Nietzsche-Lektüre nicht wenigstens so auf, wie es zum Beispiel Hedwig Dohm tat, die „ein purpurrotes Wehe“ über den Frauenverächter Nietzsche ausrief. „[...] ein purpurrotes Wehe, weil es mit Herzblut getränkt ist, denn ich liebe ihn, den erschütternden Dichter, den Künstler, der alle Künste in das bewegliche Material der Sprache hineinzubannen verstand.“<sup>6</sup>

Die Leidenschaft intellektueller Frauen der Jahrhundertwende für Nietzsche und insbesondere die Allianz zwischen den die essentielle Eigenart der Frau betonenden Differenzfeministinnen und Nietzsche möchte ich im Folgenden genauer untersuchen.<sup>7</sup> Zu fragen ist, was diese Bezugnahme auf Nietzsche in den letzten zehn Jahren des 19. Jahrhunderts begründet und wie Nietzsche von Seiten der auf ihn Bezug nehmenden Frauen weitergedacht wurde. Denn anders als Brandes in seiner Kritik unterstellt, ist es nicht so, dass die Nietzsche-Adaptionen Ellen Keys und anderer Frauen der Jahrhundertwende das Denken Nietzsches unberührt lassen, sie sich also auf ihn beziehen, ohne sein Denken in ihr eigenes ein-

---

siehe Krüger, Paul (Hrsg.), *Correspondance de Georg Brandes*, Bd. 3. Kopenhagen 1966, S. 439–479. Zu Brandes als deutsch-skandinavischem Kulturvermittler, v.a. mit Blick auf Nietzsche vgl. Uecker, Heiko, „Ein guter dänischer Europäer. Georg Brandes und Friedrich Nietzsche“, in: *arcadia* 17 (1982), S. 245–257.

<sup>6</sup> Dohm, Hedwig, „Nietzsche und die Frauen“, in: Müller, Nicola/Rohner, Isabel (Hrsg.), *Hedwig Dohm. Ausgewählte Texte*. Berlin 2006, S. 124–136, S. 135. Erstmals erschien der Artikel in *Die Zukunft* 25 (1898), S. 534–543.

<sup>7</sup> Unter Differenzfeminismus versteht man eine um 1900 herum einsetzende Strömung des Feminismus, in der die wesensmäßige, biologisch begründete Verschiedenheit der Geschlechter betont wird. Differenzfeministinnen werten die Frau als ‚das Andere‘ des Mannes nicht länger ab, sondern auf. Einige Vertreterinnen sprechen den Frauen besondere Tugenden zu, aufgrund derer man sich die Veränderung der Welt zum Guten erwartet. Als besonders bedeutsam wird hierbei häufig die Mutterschaft bzw. die Kategorie der Mütterlichkeit betrachtet, über die eine spezifisch weibliche Ethik entworfen wird. Zum gesamten Themenkomplex Feminismus und Nietzsche vgl. Oliver, Kelly (Hrsg.), *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. Pennsylvania State Univ. Press, 1998. Und hierin besonders Wininger, Kathleen, „Nietzsche’s Women and Women’s Nietzsche“, in: *ibid.*, S. 236–251.

zupassen und es entsprechend zu verändern. Im Gegenteil. Nietzsche wird so in das eigene Denken inkorporiert, dass am Ende wenig Nietzsche übrigbleibt, dafür aber das entsteht, was ich weiblichen Vitalismus nennen möchte.<sup>8</sup> Gemeint ist damit eine Philosophie weiblicher Subjektivität, die als Subjektivierungs- und Selbstermächtigungsstrategie auf die aktive Erweiterung eines körperlich gedachten weiblichen Selbst abzielt. Dieses weibliche Selbst wird als vital, d.h. als lebend, wachsend und sich ausbreitend definiert, zugleich aber auch als unfassbar und unbegreifbar. Die Selbstdefinition der Frau gründet sich somit auf die ontologischen Kategorien des Nicht-Rationalen, Trieb- und Affekthaften. Problematisch ist diese vermeintliche Selbstbestimmung allerdings, weil hier kein genuin eigenes oder neues Frauenbild kreiert wird, sondern im Gegenteil auf bereits bestehende androzentrisch-misogyne Vorstellungen von der Frau als naturhaft-unvernünftigem Wesen zurückgegriffen wird.

Die Frage, inwiefern diese Geschlechterontologie sich der Philosophie Nietzsches bedient, um das weibliche Selbst als expansiv und handlungsmächtig zu stärken, soll im Folgenden mit Blick auf vier ausgewählte Differenzfeministinnen aus Schweden, Deutschland und Großbritannien untersucht werden: die in Russland geborene Deutsche Lou Andreas-Salomé (1861–1937), die Schwedin Ellen Key (1849–1926), die dänischstämmige Deutsch-Baltin Laura Marholm (1854–1928) und die in Australien geborene Irin George Egerton (1859–1945). Dass diese Frauen in vielfältigem Kontakt miteinander standen und sich über die Ländergrenzen hinweg für ihre jeweiligen Texte und Gedanken interessierten, macht sie sowohl unter dem Gesichtspunkt des Kulturtransfers, als auch unter dem Gesichtspunkt einer ‚weiblichen Moderne‘ überaus interessant. Denn das, was die vier Frauen jeweils auf ihre spezifische Art auszeichnet, ist zum einen die Wendung der Frau auf sich selbst, ihre Selbstdefinition als ‚Weib‘, von Ebba Witt-Brattström treffend als *narcissistic turn* bezeichnet.<sup>9</sup> Zum anderen aber auch die entgegengesetzte Bewegung: die Entäußerung des Selbst in neue (Gedanken-)Welten, und ganz konkret: die Überschreitung von Ländergrenzen, das Reisen, Entdecken und Kontakte knüpfen, das Übersetzen fremder Texte ins Eigene und das Übersetzenlassen des Eigenen ins Fremde. Individualisierung und Begegnung mit

<sup>8</sup> Zur Bewegung des Vitalismus zur Zeit der Jahrhundertwende, v.a. in Dänemark vgl. Ehlers Dam, Anders, *Den vitalistiske strømning i dansk litteratur omkring år 1900*. Aarhus Universitetsforlag 2010.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu v.a. Witt-Brattström, Ebba, *Ediths jag. Edith Södergran och modernismens födelse*. Stockholm 1997; dies. (Hrsg.), *The New Women and the Aesthetic Opening. Unlocking Gender in Twentieth-century Texts*. Huddinge 2004 sowie dies., „Towards a Feminist Genealogy of Modernism: The Narcissistic Turn in Lou Andreas-Salomé and Edith Södergran“, in: Forsås-Scott, Helena (Hrsg.), *Gender – Power – Text. Nordic Culture in the Twentieth Century*. London 2005, S. 61–76.

der Anderen verbinden sich so zu einer transnationalen intellektuellen Schwesternschaft.

Diese positiven Aspekte einer ‚weiblichen Moderne‘ sind jedoch höchst ambivalent. Denn so modern und progressiv sich Andreas-Salomé, Marholm, Key und Egerton auf der einen Seite geben, so anti-modern und konservativ, ja stellenweise reaktionär sind sie andererseits.<sup>10</sup> Anders nämlich als die Frauenrechtlerinnen, die man der Strömung des so genannten Gleichheitsfeminismus zuordnet, und die sich vor allem für eine egalitäre Frauenpolitik mit Schwerpunkt auf der ökonomischen Selbstständigkeit der Frau einsetzten, also für das Recht der Frau auf Erwerbsarbeit, kritisieren die Vertreterinnen des Differenzfeminismus die außer Haus arbeitende Frau als ihrer ‚Weib-Natur‘ entfremdet. Sie plädieren deshalb für ein anti-modernes Konzept von Mütterlichkeit, das die besonderen Kräfte der Frau zum Zuge kommen lasse.

Als gesamtgesellschaftliche Erklärung für diese Rückzugsbewegung in ein vormodernes Geschlechterverhältnis stellt die Historikerin Ute Frevert die These auf, dass im Zuge der Modernisierung und Industrialisierung insbesondere die Frauen aus dem Bürgertum eine Abwertung ihrer häuslichen Arbeit befürchteten und deshalb als Gegenbewegung vormoderne Verhältnisse befürworteten, in denen sie die Arbeit der Frau stärker anerkannt sahen.<sup>11</sup> Die Germanistin Marlies Janz pointiert in diesem Sinne: „Der Antimodernismus der bürgerlichen Frauenbewegung schlug sich nieder im Programm einer ‚geistigen‘ oder ‚organisierten‘ oder ‚erweiterten Mütterlichkeit‘, das gegen die ‚Pathologie der Moderne‘ gesetzt wurde und als Allheilmittel gegen Vermassung, Mechanisierung und ‚Entseelung‘ verstanden wurde.“<sup>12</sup> Da sich genau dieses Spannungsverhältnis zwischen modernen und anti-modernen Tendenzen auch im

---

<sup>10</sup> Diesen Aspekt reflektiert Witt-Brattström v.a. in ihrer Arbeit *Dekadensens kön. Ola Hansson och Laura Marholm*. Stockholm 2007. Den Anfang einer solchen kritischen Lesart macht Hedwig Dohm. In ihrem 1899 publizierten Artikel „Reaktion in der Frauenbewegung“ stellt sie Key, Andreas-Salomé und Marholm als die „drei Hauptrepräsentantinnen“ und „Fahnenträgerinnen der Reaktion“ vor. Dohm, Hedwig, „Reaktion in der Frauenbewegung“, in: *Die Zukunft* 29 (1899), S. 279–291. Der Text ging überarbeitet auch ein in Dohm, Hedwig, *Die Antifeministen. Ein Buch der Verteidigung*. Berlin 1902. Ich zitiere aus Dohm, Hedwig, „Reaktion in der Frauenbewegung“, in: Müller, Nikola/Rohner, Isabel (Hrsg.), *Hedwig Dohm. Ausgewählte Texte*. Berlin 2006, S. 136–151, S. 136.

<sup>11</sup> Frevert, Ute, *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*. Frankfurt 1994.

<sup>12</sup> Janz, Marlies, „‚Die Frau‘ und ‚das Leben‘. Weiblichkeitskonzepte in der Literatur und Theorie um 1900“, in: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard/Sprengel, Peter (Hrsg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*. München 1995, S. 37–52, S. 44.

Werk Nietzsches findet,<sup>13</sup> ist zu klären, inwieweit sich diese Ambivalenz in der Geisteshaltung der Vertreterinnen eines weiblichen Vitalismus wiederfindet.

### **Lou Andreas-Salomé, Ibsens Frauenfiguren und Nietzsches Philosophie der Affekte**

Als Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen zum weiblichen Vitalismus im Anschluss an Nietzsche eignet sich das Gedicht „Lebensgebet“, das Lou Andreas-Salomé vermutlich im Jahr 1880 oder 1881 verfasste,<sup>14</sup> und damit, wie Fritz Paul betont, „vor der Begegnung mit Nietzsche“.<sup>15</sup> Mit Blick auf die Frage nach vitalistischen Aspekten ist diese Arbeit interessant, da Andreas-Salomé hier ein Motiv entfaltet, das erst 10 bis 20 Jahre später zum festen Bestandteil einer vitalistisch orientierten Literatur werden sollte: das Motiv des rätselhaften, in seiner Spannung und Widersprüchlichkeit nicht fassbaren, aber gerade deshalb zu bejahenden Lebens.<sup>16</sup> In Bezug auf die Frage nach der Bedeutung Nietzsches für eine solche Haltung wiederum kommt dem Gedicht Bedeutung zu, da Andreas-Salomé es Nietzsche im August 1882, nach einem mehrwöchigen gemeinsamen Aufenthalt in Tautenburg bei Jena, als Abschiedsgeschenk überreicht.<sup>17</sup> Das „Lebensgebet“ betitelte Gedicht lautet:

Gewiß, so liebt ein Freund den Freund,  
Wie ich Dich liebe, Rätselleben –

---

<sup>13</sup> Zum Dilemma der Modernität bei Nietzsche vgl. u.a. Reschke, Renate (Hrsg.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer*. Oldenburg 2004.

<sup>14</sup> Das Gedicht findet sich abgedruckt in Andreas-Salomé, Lou, *Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Zürich/Wiesbaden 1951, S. 47. Andreas-Salomé gibt an, dass dieses Gedicht „beim Verlassen der russischen Heimat in der Schweiz entstanden“ sei. Sie führt außerdem aus, dass sie dieses Gedicht „Nietzsche gelegentlich aus dem Gedächtnis niedergeschrieben und er es darauf in Musik gesetzt“ habe, woraufhin es dann „feierlicher auf etwas verlängerten Versfüßen“ gelaufen sei. Ibid.

<sup>15</sup> Paul, Fritz, „Die Legende von der Femme fatale. Lou Andreas-Salomé in ihren Beziehungen zu skandinavischen Schriftstellern und zur skandinavischen Literatur“, in: Butt, Wolfgang/Glienke, Bernhard (Hrsg.), *Der nahe Norden*. Frankfurt a.M. 1985, S. 215–234, S. 225.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu die motivgeschichtliche Studie von Martens, Gunter, *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive*. Stuttgart 1971. Zur Bedeutung des Begriffs des Lebens in der deutschsprachigen Literatur der Jahrhundertwende vgl. außerdem Rasch, Wolfdietrich, „Aspekte der deutschen Literatur um 1900“, in: ders., *Zur deutschen Literatur der Jahrhundertwende*. Stuttgart 1967, S. 1–48.

<sup>17</sup> Zu den näheren Umständen dieses Aufenthalts vgl. Leis, Mario, *Frauen um Nietzsche*. Reinbeck b. Hamburg, 2000, S. 80ff.

Ob ich in Dir gejauchzt, geweint,  
Ob Du mir Glück, ob Schmerz gegeben.

Ich *liebe* Dich samt Deinem Harme;  
Und wenn Du mich vernichten mußt,  
Entreiß mich Deinem Arme,  
Wie Freund sich reißt von Freundesbrust.

Mit ganzer Kraft umfaß ich Dich!  
Laß Deine Flammen mich entzünden,  
Laß noch in Glut des Kampfes mich  
Dein Rätsel tiefer nur ergründen.

Jahrtausende zu sein! zu denken!  
Schließ mich in beide Arme ein:  
Hast Du kein Glück mehr mir zu schenken –  
Wohlan – noch hast Du Deine Pein.

Dem Leben wird in diesem Gedicht als unbedingt wertzuschätzender Größe mit leidenschaftlicher Emphase gehuldigt. Es wird als etwas beschworen, das nicht rational fassbar oder gar wissenschaftlich erkundbar ist, dessen Rätsel also nicht gelöst werden kann – und auch nicht gelöst werden soll. Statt das Leben zu enträtseln, geht es darum, sich ihm bedingungslos hinzugeben, sich von ihm umfassen und überwältigen zu lassen. Der in dem Gedicht zum Ausdruck gebrachte Habitus entspricht damit den für die Strömung des Vitalismus so zentralen Aspekten eines mystischen „cult of life“ und eines „ecstatic belief in the future“,<sup>18</sup> gleichgültig, was diese Zukunft im Einzelnen bringen wird.

Als Ausdruck eines spezifisch weiblichen Vitalismus hingegen scheint sich das Gedicht zunächst einmal nur mit Referenz auf die Autorin lesen zu lassen. Das lyrische Ich bleibt geschlechtlich unmarkiert. Der zweimal wiederholte Vergleich der Liebe zum Leben mit der Liebe zwischen Freunden verweist nicht auf eine heterosexuelle Liebesbeziehung, sondern betont eine universal-menschliche Dimension. Interessant ist in diesem Zusammenhang aber, wie Andreas-Salomé die sinnlich-körperliche Seite der Hingabe an das Leben ausgestaltet: sie wird als sinnlich erlebbare, höchst dynamische und spannungsvolle Begegnung zweier Körper beschworen, die sich leidenschaftlich einander annähern, sich voneinander losreißen, sich einschließen lassen wollen. Das im Gedicht hymnisch angerufene Leben wird so als ein Liebesakt aufgewertet; Leben und Lieben (und Glauben) fallen in eins. Dass Lou Andreas-Salomé ihr Gedicht an Nietzsche weiterreicht, kann insofern als Liebeserklärung in diesem

---

<sup>18</sup> Aarseth, Asbjørn, „Vital Romanticism in Ibsen's late Plays“, in: Perridon, Harry (Hrsg.), *Strindberg, Ibsen, Bergman*. Maastricht 1998, S. 1–22, S. 5.

umfassenden Sinne gelesen werden.<sup>19</sup> Es setzt Andreas-Salomé und Nietzsche in ein spannungsvolles Verhältnis, an das geglaubt werden soll, auch wenn sich Schmerz und Leid einfinden werden.

Und Nietzsche glaubt. Kaum in Naumburg angekommen schreibt er an Andreas-Salomé: „In Naumburg kam wieder der Dämon der Musik über mich – ich habe Ihr Gebet an das Leben componirt“.<sup>20</sup> Nietzsche übernahm, in leicht veränderter Form, die erste Strophe des Gedichts und komponierte ein Stück für Singstimme mit Klavierbegleitung. Die Melodie entnahm er seinem bereits 1874 verfassten Klavierstück „Hymne auf die Freundschaft“.<sup>21</sup> Vergleicht man Gedicht und Komposition fällt auf, dass Andreas-Salomés Text in der Überarbeitung Nietzsches einer Heroisierung unterworfen wurde. So ist der Komposition die Spielanweisung „Entschlossen, mit heroischem Ausdruck“ beigelegt. Und als „heroische Musik“ bezeichnet Nietzsche das Stück auch in einem Brief vom 16. September 1882, in dem er Andreas-Salomé in Aussicht stellt, dass das Werk für den „herrlichen Chor“ Prof. Riedels überarbeitet und zur Aufführung gebracht werde. Nietzsche imaginiert: „Das wäre so ein kleines Weglein, auf dem wir beide *zusammen* zur Nachwelt gelangten – andre Wege vorbehalten.“<sup>22</sup> Auch wenn Nietzsche den ursprünglichen Titel des Gedichts zunächst beibehält, reibt er sich doch an dessen religiöser Konnotation, die nicht zu seinem heroisch-tragischen Verständnis des Textes passt. In einem Brief vom 26. September versichert Nietzsche Andreas-Salomé noch einmal, dass Riedel „das ‚Lebensgebet‘ zur Aufführung bringen“ wird, fügt in einer Fußnote jedoch hinzu, dass es nötig war „an 2 Stellen den Text zu ändern: der I-Vokal ist nämlich überall, wo ein starker Accent in der Musik erreicht werden soll, unbrauchbar“. Und in einer

<sup>19</sup> Trotz aller Symbolkraft sollte diese Geste jedoch auch nicht überbewertet werden. Auch anderen Männern schickte Andreas-Salomé zu dieser Zeit ihre Gedichte. Vgl. z.B. den Brief Gottfried Kinkels vom September 1881, in dem er sich zu den erhaltenen Werken äußert. Siehe Pfeiffer, Ernst (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Paul Rée. Lou von Andreas-Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*. Frankfurt a.M. 1970, S. 85.

<sup>20</sup> Brief Nietzsches an Andreas-Salomé. Naumburg, etwa 1.9.1882. Siehe Pfeiffer, *Dokumente*, S. 224.

<sup>21</sup> Nietzsches Textversion der ersten Strophe lautet: „Gewiß, so liebt ein Freund den Freund, / Wie ich Dich liebe, rätselvolles Leben! / Ob ich in Dir gejauchzt, geweint, / Ob Du mir Leid, ob du mir Lust gegeben. / Ich *liebe* Dich mit Deinem Glück und Harme // Und wenn Du mich vernichten mußt / Entreiße ich schmerzvoll mich Deinem Arme, / Gleich wie der Freund der Freundesbrust.“ Zu den näheren Umständen der Kompositionen vgl. auch Förster-Nietzsche, Elisabeth, „Der ‚Hymnus an das Leben‘“, in: *Das Inselschiff* 1. (1920: 5), S. 209–216. Elisabeth Förster-Nietzsche rekonstruiert hier die Entstehungsgeschichte des Stücks, um die ihrer Ansicht nach nur mäßige Komposition nicht als Werk ihres Bruders, sondern als Arbeit Peter Gasts auszuweisen.

<sup>22</sup> Nietzsche an Andreas-Salomé, 16.9.1882, siehe *Dokumente*, S. 231.

Anmerkung zum Stichwort ‚Lebensgebet‘ ergänzt Nietzsche außerdem: „‚Lebensgebet‘ ein unmögliches Wort! Helfen Sie, erfinden Sie!“<sup>23</sup>

Deutlich wird hier, dass Nietzsche Andreas-Salomés religiöse Überhöhung des leidvollen Lebens nicht übernimmt. Vitalität im Nietzsche-schen Sinne heißt nicht den Schmerz des Lebens in ein Diffus-Übersinnliches und Überzeitliches (nicht zufällig heißt es bei Andreas-Salomé „Jahrtausende zu sein“) aufzuheben, sondern ihn ganz konkret im Hier und Jetzt auszuhalten und mit dem tragischen Wissen um die eigene Verletzbarkeit und Endlichkeit mit heroischer Stärke zu bejahen. Nietzsche zieht hier eine deutlich männlich codierte Haltung in Andreas-Salomés Text ein, der trotz aller Vehemenz etwas Spielerisch-Trotziges hat und auch mit der Vorstellung einer sich dem männlichen Zugriff entziehenden *femme fatale* spielt.

Als das Stück 1887, also ganze fünf Jahre später, von Peter Gast für Chor und Orchester überarbeitet und gedruckt wurde,<sup>24</sup> protegierte Nietzsche es mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln – markanter Weise nun allerdings *ohne* auf die Mitarbeit von Lou Andreas-Salomé hinzuweisen. So machte er auch Georg Brandes, mit dem er seit Ende 1887 in brieflichem Kontakt stand,<sup>25</sup> auf das Stück aufmerksam und schrieb ihm am

---

<sup>23</sup> Nietzsche an Andreas-Salomé, vermutlich 26.9.1882, siehe *Dokumente*, S. 233.

<sup>24</sup> In seiner Überarbeitung für Chor und Orchester fügte Peter Gast 1887 auch noch die zweite Strophe aus Andreas-Salomés Gedicht hinzu. Veröffentlicht wurde das Werk, ohne Lou Andreas-Salomé als Autorin des Textes anzugeben, als *„Hymnus an das Leben“*, für gemischten Chor und Orchester komponiert von Friedrich Nietzsche. Leipzig 1887. Erst 1888, in *Ecce homo*, weist Nietzsche auf Andreas-Salomé als Autorin hin.

<sup>25</sup> Der erste Brief von Brandes an Nietzsche ist auf den 26.11.1887 zu datieren. Hier reagiert Brandes auf die vorausgegangenen Versuche Nietzsches, auf sich und sein Werk aufmerksam zu machen. Vgl. *Correspondance*, Bd. 3, S. 439. Zu der Frage, wie Brandes auf Nietzsche aufmerksam wurde vgl. Brandes, Georg, *Levnede. Snevringer og Horizonter*, Bd. 3. Kopenhagen 1908, S. 176. Brandes erinnert sich: „I August 1886 noterede jeg: Filosofer Nietzsche, en betydelig Mand, har sendt mig en ikke umærkelig Bog (vistnok Menschliches, Allzumenschliches).“ [„Im August 1886 notierte ich: Der Philosoph Nietzsche, ein bedeutender Mann, hat mir ein nicht unbedeutendes Buch geschickt (wahrscheinlich Menschliches Allzumenschliches).“] Fritz Paul geht entgegen dieser Selbstaussage von Lou Andreas-Salomé als Vermittlerin der Gedanken Nietzsches an Brandes aus und nimmt an, dass Brandes diese Beeinflussung bewusst zu marginalisieren versucht habe. In Brandes’ Selbstbild des Nietzsche-Entdeckers passe „keine persönliche Vermittlerin Lou von Andreas-Salomé und schon gar keine persönliche Beeinflussung durch eine schriftstellernde Frau und deren Veröffentlichungen über Nietzsche.“ Paul, *Die Legende von der femme fatale*, S. 219. Dass Lou Andreas-Salomé als Frau und Persönlichkeit auf Brandes in der Tat einen starken Eindruck machte, zeigt seine Charakterisierung Andreas-Salomés als „en høj og tiltalende Blondine, mærkeligt inde i Filosofi, paa det Tidspunkt især en Kenderinde og Beundrerinde af Schopenhauer.“ [„eine großgewachsene und ansprechende Blondine, bemerkenswert vertraut mit



4. Mai 1888: „Der ‚Hymnus auf das Leben‘ wird dieser Tage seine Reise nach Kopenhagen antreten. Wir Philosophen sind für nichts dankbarer, als wenn man uns mit den Künstlern *verwechselt*.“<sup>26</sup>

Brandes ging in seinen Vorlesungen zu Nietzsche auf den Hymnus ein, gab jedoch keinen Verweis auf Lou Andreas-Salomé, von deren Autorschaft er zu diesem Zeitpunkt vermutlich noch nichts wusste.<sup>27</sup> Dass es Andreas-Salomé war, die den Text zu dem Hymnus verfasst hatte, teilte Brandes seinem deutschen Publikum aber 1894 und seinem skandinavischen 1901 mit, als er seine Nietzsche-Texte neu herausgab.<sup>28</sup> Im Zusammenhang mit seiner Vorstellung des Zarathustra-Buches stellt er dabei heraus, dass so, wie Zarathustra das Leben liebe und gegen alle nihilistischen Tendenzen verteidige (die Brandes v.a. bei der seinerzeit virulenten Schopenhauer- und Eduard von Hartmann-Rezeption ausmacht), sich auch Nietzsches für Chor und Orchester gesetzter „Hymnus an das Leben“ von seiner Freundin Andreas-Salomé durch eine „schwärmerische Liebe zum Leben“ auszeichne. In der dänischen Fassung aus dem Jahr 1901 übersetzt Brandes das Gedicht zudem (mehr schlecht als recht) ins Dänische:

Tro mig! Saa elsker Vennen Ven,  
som jeg dig elsker, Liv, du gaadestærke!  
Om Glæde eller Kval du lod mig mærke,  
om jeg har jublet eller grædt dig hen –  
jeg elsker dig med al din Sorg og Lyst,  
og naar tilsidst du slukker Blodets Varme,  
jeg river mig med Sorg af dine Arme,  
som Vennen vrister sig fra Vennens Bryst.<sup>29</sup>

Abgesehen davon, dass Brandes 1888/89 vermutlich von der Autorschaft Andreas-Salomés noch nicht wusste, hängt seine spätere Ergänzung wohl auch damit zusammen, dass ‚Nietzsches Freundin‘ mittlerweile zu einer

---

der Philosophie, zu dieser Zeit vor allem eine Kennerin und Bewunderin von Schopenhauer.“] Vgl. Brandes, Georg, *Levnede. Et Tiaar*, Bd. 2, Kopenhagen 1907, S. 290.

<sup>26</sup> Nietzsche an Brandes, 4.5.1888. Der Brief findet sich in der digitalisierten Nietzsche-Werkausgabe als Brief Nr. 1030. Siehe <http://www.nietzschesource.org/#e-KGWB/BVN-1888,1030>.

<sup>27</sup> Siehe Brandes, „Friedrich Nietzsche: En Afhandling om aristokratisk Radikalisme“, S. 606. Im Anschluss zitiert er die ersten zwei Strophen auf Deutsch.

<sup>28</sup> Vgl. Brandes, Georg, „Friedrich Nietzsche“, in: ders.: *Menschen und Werke. Essays*, Frankfurt a.M. 1895, S. 137–203, S. 196. Der Text ist hier ergänzt um eine Nachschrift und Briefe von und an Nietzsche, S. 204–224. In der Nachschrift geht Brandes lobend mehrfach auf die Nietzsche-Arbeiten von Andreas-Salomé ein. Vgl. außerdem Brandes, Georg, „Friedrich Nietzsche“, in: *Georg Brandes Samlede Skrifter*, Bd. 7. Kopenhagen 1901, S. 597–664.

<sup>29</sup> Brandes, *Nietzsche*, 1901, S. 636f.

recht bekannten Größe in Deutschland wie auch Skandinavien geworden war – und zwar als Exponentin einer vitalistischen Haltung, die nun als expliziter Ausdruck eines *weiblichen* Vitalismus bestimmt werden kann. Zum Tragen kommt diese Haltung vor allem in Andreas-Salomés 1891 publizierter Arbeit *Henrik Ibsen's Frauen-Gestalten*,<sup>30</sup> bei der es sich um eine subjektiv geprägte Analyse der zentralen weiblichen Hauptfiguren der frühen naturalistischen Dramen Ibsens handelt – *ohne* allerdings auf Ibsen als Autor einzugehen.

Bemerkenswert ist an diesen Analysen, dass sie einerseits getragen sind von einer Selbstbejahung, wie wir sie sehr deutlich auch im Werk Nietzsches finden, andererseits aber als Ausdruck eines dezidiert weiblichen Vitalismus zu Recht Eigenständigkeit beanspruchen. Als von Nietzsche inspirierte, dann aber in eine Theorie weiblicher Subjektivität gewandelte Grundthese Andreas-Salomés lässt sich formulieren, dass die moderne Frau über eine ihr eigene Lebenskraft, bzw. ihr eigene ‚Wildheit‘ verfügt, sie aber dieser ihrer ‚Triebnatur‘ entfremdet und der Freiheit beraubt ist. So wie Andreas-Salomé in ihrer drei Jahre später publizierten Arbeit zu Friedrich Nietzsche herausstellen wird, dass Nietzsche von der Überlegenheit der Affekte über den Verstand ausgeht, so macht Andreas-Salomé auch in Bezug auf Ibsens Frauengestalten deutlich, dass in diesen ein unbezwingbarer vitaler Trieb herrsche, der letztlich nie verloren gehen kann. Ähnlich wie Peter Sloterdijk im Kern von Nietzsches Philosophie das Phantasma einer „naiven, ungebrochenen, fessellosen Kraft“<sup>31</sup> zu erkennen meint, die irgendwann so übermächtig wird, dass sie zivilisatorisch gefesselter Leben aufsprengt und zu sich selbst befreit, geht auch Andreas-Salomé davon aus, dass es in jeder Frau eine spezifische ‚Wildheit‘ gibt, die auf Freisetzung drängt.

In dem „Märchen zur Einleitung“, das Andreas-Salomé ihren Untersuchungen der Ibsenschen Frauenfiguren voranstellt, macht sie auf diese Art von weiblicher Wildheit aufmerksam, indem sie von den verschiedenen möglichen Schicksalen einer auf einem Dachboden gefangen gehaltenen Wildente erzählt.<sup>32</sup> Mal versucht die Wildente sich den Umständen anzupassen, mal leidet sie still vor sich hin, mal träumt sie sich in die Frei-

<sup>30</sup> Andreas-Salomé, Lou, *Henrik Ibsen's Frauen-Gestalten nach seinen sechs Familien-Dramen*. Berlin 1892.

<sup>31</sup> Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt a.M. 1986, S. 78.

<sup>32</sup> Unter dem Titel „Die Wildente. Ein Märchen von Lou Andreas-Salomé“ erschien der Text im September 1890 in der Zeitschrift *Freie Bühne*. Siehe Andreas-Salomé, Lou, „Die Wildente. Ein Märchen von Lou Andreas-Salomé“, in: *Freie Bühne* 1. (1890), S. 849–852 u. S. 873–875. Zur Reaktion Ibsens auf diesen Text vgl. Paul, Fritz, „Sechs Antworten und sechs Geschichten. Lou Andreas-Salomé interpretiert Ibsen“, in: *Contemporary Approaches to Ibsen. Reports from the fifth International Ibsen Seminar 1983*. Oslo 1985, S. 99–112.

heit – immer aber gibt es in der Wildheit diese ihr eigene „tiefe, mächtige Sehnsucht, die ihr die jungen Schwingen gebieterisch auseinandertreibt“.<sup>33</sup>

„Wildheit“ wird bei Andreas-Salomé biologisch-essentialistisch konzeptualisiert, also als etwas, das den Frauen von Natur aus zu eigen ist, in ihrer aktuellen Lebenssituation aber kulturell unterdrückt wird. Freigesetzt wird die weibliche Wildheit Andreas-Salomé zu Folge nicht in einem Akt eruptiver Gewalt, sondern in reflektierter Auseinandersetzung mit den eigenen Lebensbedingungen, und das heißt immer auch mit denen, die zentraler Teil dieses Lebens sind: die (Ehe-)Männer. Wie sich eine solche Auseinandersetzung gestaltet, möchte ich exemplarisch an Andreas-Salomés Nora-Lektüre zeigen.

Andreas-Salomé beschreibt Nora als eine junge, kindlich-naive und verwöhnte Frau, in der jedoch langsam ein „Verlangen und Suchen nach sich selbst“ erwacht. Dieses Suchen wird beschrieben als „drängende Regungen ihrer schlummernden Kraft“, als „zukunftskräftige[r] Keim“ und als ein „*Wachsenwollen*, das verlangend und glaubend über sich selbst hinausgreift“.<sup>34</sup> Andreas-Salomé verwendet hier Metaphern aus dem Bereich der organischen Biologie, schließt also implizit an den Lebenskraftdiskurs des späten 18. Jahrhunderts an, verknüpft ihn aber mit dem Diskurs über menschliche Schaffenskraft. In Bezug auf Nora heißt es weiter: „Aber in Nichts spricht sich die energische Eigenart, die drängende Fülle der erwachenden Individualität Nora’s so deutlich aus, wie darin, daß Erwartung, Sehnsucht und Glaube sich trotzdem in ihr umsetzen müssen in *schaffende Thatkraft*.“<sup>35</sup>

Zur vollen Entfaltung kommt diese Kraft aber erst im Moment der Emanzipation, die einhergeht mit der Selbsterkenntnis Noras, dass sie Helmers Spielzeug gewesen ist, also kein selbständiges Leben geführt hat. Nora schafft sich neu und wird, so die emphatische Formulierung Andreas-Salomés, „ein neuer, fremder, ein starker, stolzer Mensch, – der eben noch kniete mit Allem was er besaß, in der grenzenlosen Hingebung seines ganzen Wesens, – der aber jetzt, hoch aufgerichtet, sich nicht knechten, nicht täuschen lässt, sondern mit Gewalt seine Fesseln sprengt.“<sup>36</sup> Schaffen heißt hier, also im Kontext eines weiblichen Vitalismus, sich selbst als Frau, und das wiederum heißt: in Abgrenzung vom Mann schaffen. Diese Abgrenzung muss und soll Andreas-Salomé zu Folge aber nicht das letzte Wort haben. Denn wenn die Abgrenzung und

---

<sup>33</sup> Andreas-Salomé, *Ibsen’s Frauengestalten*, S. 3.

<sup>34</sup> Ibid., S. 23f.

<sup>35</sup> Ibid., S. 32.

<sup>36</sup> Ibid., S. 43.

die Befreiung ihres Selbst erst einmal vollbracht sind, dann ist es der Frau auch möglich, sich dem Mann wieder hinzugeben.<sup>37</sup>

Lou Andreas-Salomés Arbeit zu Ibsen wurde in weiten Kreisen positiv aufgenommen. Besonders begeistert zeigte sich das norwegische Ehepaar Arne und Hulda Garborg, das Andreas-Salomé im Winter 1891/92 im Friedrichshagener Kreis kennengelernt hatte. In ihrem *Lebensrückblick* erzählt Andreas-Salomé über ihre Begegnungen mit skandinavischen und deutschen Autoren und Künstlern in Berlin und nennt hier u.a. namentlich „Arne Garborg und die reizende, weizenblonde Hulda Garborg“, sowie außerdem „die Ola Hansson-Marholm, August Strindberg“.<sup>38</sup> Hulda Garborg war von dem Ibsen-Buch derartig angetan, dass sie es 1893 ins Norwegische übersetzte. Arne Garborg seinerseits verfasste dazu ein rühmendes Vorwort, in dem er Andreas-Salomés Darstellung der Ibsenschen Dramen als besonders erhellend für das Verständnis der Lebensanschauung Ibsens herausstellt. Die Bedeutung skandinavischer Denker erfährt hier also über einen in Deutschland geleisteten Beitrag eine klare Aufwertung und kehrt solcherart angereichert nach Skandinavien zurück. Darüber hinaus vermittelt Garborg Andreas-Salomé auch als Kennerin Nietzsches nach Skandinavien. Andreas-Salomé sei „en af det moderne Tysklands aandfuldeste Kvinder, en mangeaarig Veninde af Digter-Tænkeren *Friedrich Nietzsche*, om hvem hun med det første skal udgive en Bog, der imødeses med særlig Interesse“ [„eine der geistreichsten Frauen des modernen Deutschland, eine langjährige Freundin des Dichter-Denkens Friedrich Nietzsche, über den sie in Kürze ein Buch herausgeben wird, das wir mit besonderem Interesse erwarten“].<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Als von Nietzsches Übermensch-Gedanken inspirierte „Selbstverwirklichung der Frau durch die Unterwerfung unter den Mann“ liest deshalb Barbara Gentikow Andreas-Salomés Nora-Interpretation. Vgl. Gentikow, Barbara, *Skandinavien als präkapitalistische Idylle. Rezeption gesellschaftskritischer Literatur in deutschen Zeitschriften 1870 bis 1914*. Neumünster 1978, S. 142.

<sup>38</sup> Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, S. 120.

<sup>39</sup> Andreas-Salomé, Lou, *Henrik Ibsens Kvindeskikkelser*. Autoriseret Oversættelse ved Hulda Garborg. Med et Forord av Arne Garborg. Kristiania u. Kopenhagen 1893, o.S. Alle Übersetzungen aus den skandinavischen Sprachen sind meine eigenen. Dass Arne Garborg das Nietzsche-Buch Andreas-Salomés mit Interesse erwartete, mag nicht zuletzt daran gelegen haben, dass er drei Jahre zuvor bereits Ola Hanssons Arbeit *Friedrich Nietzsche. Seine Persönlichkeit und sein System* (1890) ins Norwegische übertragen hatte, und Nietzsche auch für seinen eigenen, 1891 veröffentlichten Roman *Trætte mænd* keine unwichtige Rolle spielte. Vgl. Hansson, Ola, *Friedrich Nietzsche. Hans Personlighed og hans System*. Kopenhagen/Kristiania 1890 sowie Garborg, Arne, *Trætte mænd* [1891], in: *Skrifter i samling*, Bd. 3. Kristiania 1909.

Als Garborg diese Zeilen schrieb, hatte Lou Andreas-Salomé bereits zwei längere Zeitungsartikel zu Nietzsches Person und Werk publiziert,<sup>40</sup> die sie dann etwa zwei Jahre später, nämlich 1894, unter dem Titel *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* als eigenständige Abhandlung veröffentlichen sollte.<sup>41</sup> In diesem Buch präsentiert Andreas-Salomé Nietzsche als Philosophen in der Nachfolge der erkenntniskritischen Arbeiten Kants und Schopenhauers. Kant habe mit seiner Kritik der Vernunft die „Grenzen des theoretischen Erkennens“ sichtbar gemacht und damit den von Sokrates eingeleiteten „Triumphzug des Theoretischen“ zum Stillstand gebracht. Daraufhin sei Schopenhauer gekommen und habe den freigewordenen Raum für eine Umgestaltung der Philosophie genutzt. Nicht „durch Vernunft-Einsicht“ seien „die letzten Gründe des Seins“ zu erforschen, sondern durch Intuition. Schopenhauer wiederum, so Andreas-Salomé weiter, habe „endlich einen Zugang zum unerforschten Sein und zu dessen Umgestaltung auf dem Wege der intuitiven Erkenntnis erschlossen“.<sup>42</sup> Nietzsche schließt Andreas-Salomé zu Folge an dieses Philosophem der Erkenntnis „durch die höchsten Eingebungen und Erleuchtungen des Willenslebens“<sup>43</sup> an und habe (nach der Überwindung seiner positivistischen Episode) „die Bedeutung des Affectlebens für das Denken“ erkannt. Sein philosophisches System sei getragen von der „Einsicht in die Relativität alles Denkens, die Zurückführung alles Verstandeserkennens auf die rein praktische Grundlage des menschlichen Trieblebens, dem es entstammt und von dem es dauernd abhängig ist.“<sup>44</sup>

Auch wenn Andreas-Salomé diese „mystische Willensphilosophie“<sup>45</sup> mit ihrem Fokus auf „das Mysterium einer ungeheuren Selbst-Apotheose“<sup>46</sup> durchaus skeptisch betrachtet, lässt sich ihr Interesse an Nietzsches vernunftkritischer Triebphilosophie doch als Kern ihrer Überlegungen zu einer explizit weiblichen Subjektivität erkennen, die sie Ende der 1890er Jahre in verschiedenen Texten der Öffentlichkeit vorlegen sollte. Bevor jedoch Andreas-Salomés Konzept weiblicher Subjektivität näher untersucht und die Frage diskutiert wird, inwiefern ein Nietzsche-Einfluss sichtbar wird, sei hier zunächst auf Arbeiten Laura Marholms, Ellen Keys und George Egerton eingegangen, welche diese in der Zeit zwischen 1895

<sup>40</sup> Andreas-Salomé, Lou, Friedrich Nietzsche, in: *Vossische Zeitung* Nr. 14 u. 41 sowie *Sonntagsausgabe* Nr. 2 u. 4, 1891 sowie dies.: „Zum Bilde Friedrich Nietzsches“, in: *Freie Bühne* 2 (1891), S. 64–68, S. 88–91 u. S. 109–112 sowie *Freie Bühne* 3 (1892), S. 249–257 u. S. 485–496.

<sup>41</sup> Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien 1894.

<sup>42</sup> Ibid., S. 63.

<sup>43</sup> Ibid., S. 156.

<sup>44</sup> Ibid., S. 156.

<sup>45</sup> Ibid., S. 131.

<sup>46</sup> Ibid., S. 154.

und 1900 publiziert haben. Und zwar deshalb, weil auffällt, dass sich Andreas-Salomé erst wieder ab 1898 intensiver mit der ‚Frauenfrage‘ beschäftigt, und zwar im Zusammenhang mit Ellen Keys Studie *Missbrukad kvinnokraft* [*Missbrauchte Frauenkraft*], die wiederum von den anti-modernen Gedanken Laura Marholms beeinflusst ist.

### Laura Marholm und George Egerton über ‚weibliche Wildheit‘

Laura Marholms differenzfeministische Offensive startete mit der Veröffentlichung ihres Artikels „Das Tagebuch einer Künstlerin“ am 12. März 1889 in *Neue Freie Presse*, in dem sie sich mit Marie Bashkirtzew auseinandersetzte. Ein Jahr später publiziert sie in der Zeitschrift *Freie Bühne* eine dreiteilige Serie über „Die Frauen in der skandinavischen Dichtung“.<sup>47</sup> Deutlich wird hier, was für die Frauenbewegung in Deutschland, ja vielleicht sogar für ganz Europa bedeutsam ist: die Auseinandersetzung Strindbergs und Ibsens mit der ‚Frauenfrage‘. Ihr eigentliches Debut als Autorin erlebte Marholm jedoch erst 1895 mit der Herausgabe ihres Werks *Das Buch der Frauen*.<sup>48</sup> Das Buch besteht aus sechs Kapiteln, in denen jeweils eine Frau porträtiert wird: Marie Baschkirtzew, Charlotte Edgren-Leffler, Eleonora Duse, George Egerton, Amalie Skram und Sonja Kowalewska. Es war seinerzeit überaus populär, wenngleich gerade von feministischer Seite auch heftig kritisiert,<sup>49</sup> und wurde umgehend ins Schwedische, Norwegische, Englische, Russische, Polnische, Holländische, Tschechische und Italienische übersetzt. Womit Marholm gleichermaßen Interesse wie Empörung weckte, war ihre bereits zuvor geäußerte, und dann vielfach variierte These, „daß der weibliche Trieb stärker ist, als das weibliche Denkvermögen, was außer Björnson und den Frauenrechtlern nie Jemand bezweifelt hat.“<sup>50</sup> In *Das Buch der Frauen* spitzt sie diese These weiter zu und proklamiert:

---

<sup>47</sup> Marholm, Laura, „Die Frauen in der skandinavischen Dichtung. Der Noratypus“, in: *Freie Bühne* 1, 12.3.1890; „Die Frauen in der skandinavischen Dichtung. Der Svavatypus“, in: *Freie Bühne*, 2. April 1890; „Die Frauen in der skandinavischen Dichtung. Strindberg's Larautypus“, in: *Freie Bühne*, 30. April 1890 (danach zusammengefasst in *Samtiden* 1, (1890), S. 353–396. Zur Werkbiographie Marholms vgl. grundlegend Brantley, Susan Carol, *The Life and Writings of Laura Marholm*. Yale University 1988.

<sup>48</sup> Marholm, Laura, *Das Buch der Frauen. Zeitspsychologische Porträts*. Leipzig/Paris 1895.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Witt-Brattström, *Dekadensens kön*, S. 206f.

<sup>50</sup> Marholm, Laura: „Symptomatische Stücke“, in: *Freie Bühne* 3, (1892) S. 427–432, S. 432. Zu dieser Aussage kommt Marholm hier in Auseinandersetzung mit August Strindbergs ‚trieb- und affektgeleiteter‘ Figur des Fräulein Julie.

Eins aber ist es, wozu das Weib geschaffen ist, wenn es normal geschaffen ist, und das ist zur Liebe. Im Mann beginnt das Leben des Weibes, und im Mann beschließt es sich. Denn der Mann macht das Weib zum Weib. Der Mann giebt ihm die große Gesundheit und die große Selbstachtung durch die Mutterschaft [...].<sup>51</sup>

Allerdings schließt Marholm nicht völlig aus, dass auch Frauen in anderer denn nur reproduktiver Hinsicht produktiv und kreativ sein können. Worauf es ihr jedoch ankommt, ist die Feststellung, dass eine solche Produktivität dann nichts zählt, und die Frauen als Frauen verkümmern lässt, wenn es sich bei ihr nicht um „Manifestationen ihres Weibempfindens“ handelt, also nicht „der dunklen Basis ihrer Weibnatur entspricht“.<sup>52</sup> Die wahre Schöpferkraft der Frau, so das von Marholm in Anschlag gebrachte Argument, komme nicht auf dem Gebiet der Kunst zur vollen Entfaltung, sondern einzig in der Bezogenheit der Frau auf Mann und Kinder. Ebba Witt-Brattström hat zu Recht kritisch herausgestellt, dass Marholms Frauenbild mit dieser Fokussierung auf die vermeintliche Weibnatur dem um 1900 herum von vielen Männern zirkulierten misogynen Bild der Frau entspricht. Sie pointiert: „Desvärre ligger hennes kvinnotypologier snubblande nära de könskonservativa krafternas syn på kvinnan som driftvarelse, underlägsen mannen.“ [„Leider weisen ihre Frauentypologien eine auffallende Nähe zu dem Blick geschlechtskonservativer Kräfte auf, der die Frau als dem Mann unterlegenes Triebwesen sieht.“]<sup>53</sup>

Als Beispiele gelungener weiblicher Produktivität führt Marholm in ihrem Buch die Schauspielerinnen Eleonora Duse sowie die Schriftstellerinnen Amalie Skram und George Egerton an. An der Duse stellt Marholm positiv heraus, dass es ihr gelungen sei, ihren „Weibinstinkt“<sup>54</sup> einzusetzen, um die Frau als Affektwesen darzustellen. Marholm führt aus: „Alles, worauf es ihr ankommt, ist eine Empfindung, eine Seelenschwingung, die sie überwältigt, ein Geheimnis ihrer Natur als Weib, das nach oben drängt, zum Ausdruck zu bringen.“<sup>55</sup> An George Egerton führt Marholm aus, wie hier die leidenschaftlich und rückhaltlos liebende Frau literarisch präsentiert wird.

Egerton, die heute als eine der wichtigsten Repräsentantinnen der *New Woman fiction* in Großbritannien gilt, debütierte 1893 mit ihrer Novellensammlung *Keynotes*,<sup>56</sup> in der sich zahlreiche explizite Nietzsche-Referenzen finden lassen. Der Band sorgte für große Aufmerksamkeit

---

<sup>51</sup> Marholm, *Das Buch der Frauen*, S. 44.

<sup>52</sup> Ibid., aus dem Vorwort, o.S.

<sup>53</sup> Witt-Brattström, *Dekadensens kön*, S. 205.

<sup>54</sup> Marholm, *Das Buch der Frauen*, S. 83.

<sup>55</sup> Ibid., S. 95.

<sup>56</sup> Egerton, George, *Keynotes*, London 1893. Zitiert wird nach Egerton, George: *Keynotes and Discords*. London 1983.

und fand schnell auch über Großbritannien hinaus Beachtung.<sup>57</sup> Gewidmet war die Sammlung Knut Hamsun,<sup>58</sup> mit dem Egerton, die zwischen 1887 bis 1890 in Norwegen lebte, eine kurze Affäre gehabt hatte, und dessen Buch *Sult* [*Hunger*] sie 1899 ins Englische übersetzten sollte.<sup>59</sup>

Dass Egerton früh mit Nietzsche einerseits und der skandinavischen Frauenbewegung andererseits in Zusammenhang gebracht wurde, belegt ein Artikel aus dem Jahr 1895, in dem der von Max Nordau gegen Nietzsche erhobene Vorwurf der Dekadenz<sup>60</sup> in polemischer Schärfe weitergeführt wurde. Hugh Stutfield, der Autor des Artikels, stellt mit Blick auf Egertons Erzählungen, die er dem Genre der „neurotic fiction“ zuordnet, fest: „the woman of the Ibsenite neuropathic school is not only mad herself, but she does her best to drive those around her crazy also.“<sup>61</sup>

Wollte man Stutfields Argumentation folgen, dann ließe sich an Laura Marholm leicht belegen, wie sehr die ‚neuropathische Schule‘ Nietzsches, Ibsens und Hanssons bereits um sich gegriffen hat. Schnell ließ sich Marholm von Egertons literarischer Darstellung des offensiven Naturweibs begeistern und publizierte bereits am 22. April 1894 in der *Frankfurter Zeitung* einen Artikel über sie.<sup>62</sup> Ebba Witt-Brattström, die nicht auf die Bedeutung Nietzsches für Egerton eingeht, geht davon aus, dass Marholms Beschäftigung mit Egerton sie von der Wichtigkeit einer Literatur von Frauen für Frauen überzeugt habe. Vor allem nach dem Streit mit Strindberg habe Marholm die Notwendigkeit eingesehen „att skapa en motdiskurs, ett kvinnornas tal emot manslitteraturens kvinno-

---

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Brown, Daniel, „George Egerton’s Keynotes: Nietzschean Feminism and Fin-de-Siecle Fetishism“, in: *Victorian Literature and Culture* 39 (2011), S. 143–166. Den Beitrag Egertons zur Entwicklung der modernen britischen Novelle wird skizziert in: Bjørhovde, Gerd, „Kvinnelige forfatteres opprør mot den konvensjonelle romanform i britisk litteratur 1880–1900“, in: Bryld, Mette u.a. (Hrsg.): *Overgangskvinden. Kvindeligheden som historisk kategori – kvindeligheden 1880–1920*. Odense 1982, S. 41–64.

<sup>58</sup> Die Widmung lautet: „To Knut Hamsun, in memory of a day when the west wind and the rainbow met“.

<sup>59</sup> Zu Hamsun und Egerton vgl. Fjågesund, Peter, „Knut Hamsun and George Egerton: Factual and Fictional Encounters“, in: Tysdahl, Bjørn u.a. (Hrsg.), *English and Nordic Modernisms*. Norwich 2002, S. 41–60 sowie Rem, Tore, „The Englishing of Hunger: Knut Hamsun, George Egerton and Leonard Smithers“, in: Tysdahl, *English and Nordic Modernisms*, S. 61–76.

<sup>60</sup> Vgl. Nordau, Max, *Entartung*. Berlin 1892. Ins Englische übersetzt unter dem Titel *Degeneration*. Vgl. hierzu Aschheim, Steven E., „Max Nordau, Friedrich Nietzsche and ‚Degeneration‘“, in: *Journal of Contemporary History* 28 (1993), S. 643–657.

<sup>61</sup> Stutfield, Hugh, „Tommyrotics“, in: *Blackwood’s Edinburgh Magazine* 157 (1895), S. 833–845, S. 835. Stutfield bezieht sich hier vornehmlich auf Egertons späteren Erzählungsband *Discords*.

<sup>62</sup> Marholm, Laura, „Nervöse Grundtöne. Ein Buch für Frauen“, in: *Frankfurter Zeitung*, 22.4.1894.



projiceringar. Marholm ville bli en ‚Laura‘ som talar tillbaka och därmed skapar ett manöverutrymme för kvinnorna i moderniteten. Mot Strindbergs mansmonolog ställde hon litteraturens kvinnomonolog“ [„einen Gegendiskurs zu schaffen, eine Rede der Frauen gegen die Frauenbilder der Männerliteratur. Marholm wollte eine ‚Laura‘ werden, die widerspricht und damit den Frauen der Moderne Spielraum verschafft. Gegen Strindbergs Männermonolog stellt sie den Frauenmonolog der Literatur“].<sup>63</sup> Witt-Brattström beschreibt diese Art der gegenseitigen Verstärkung als narzisstische Bewegung. Mit Blick auf das Verhältnis von Egerton und Marholm erklärt sie: „Hos Egerton finner den narcissistiska kvinnotypen sin röst. Den Nya Kvinnan kännetecknas av dubbling, har alltid (minst) en annan kvinnan till hands att spegla sig i.“ [„Bei Egerton findet der narzisstische Frauentyp seine Stimme. Die Neue Frau zeichnet sich durch Verdopplung aus, sie hat immer (mindestens) eine andere Frau zur Hand, in der sie sich spiegeln kann.“]<sup>64</sup>

Als ‚Frauen-Monolog‘ lässt sich vor allem die Eingangsnovelle der *Keynotes* lesen, „A Cross Line“. Denn hier setzt sich die Ich-Erzählerin als vital und ungehemmt begehrende Frau in Szene, indem sie imaginiert, wie sie auf einer Bühne steht und sich den begehrenden, allerdings ziemlich ignoranten, von „the riddle of the *ewig weibliche*“ nichts wissenden Blicken der Männer aussetzt. Die Erzählerin führt aus:

They have all overlooked the eternal wildness, the untamed primitive savage temperament that lurks in the mildest, best woman: Deep in through ages of convention this primeval trait burns, an untamable quantity that may be concealed but never eradicated by culture – the keynote of woman’s witchcraft and woman’s strength. But it is there, sure enough, and each woman is conscious of it in her truth-telling hours of quiet self-scrutiny – and each woman in God’s wide world will deny it [...]. And when a Strindberg or a Nietzsche [sic] arises and peers into the recesses of her nature and dissects her ruthlessly, the men shriek out louder than the women, because the truth is at all times unpalatable [...].<sup>65</sup>

Strindberg und Nietzsche werden als Komplizen in weiblicher Sache aufgerufen, weil sie zu sehen und auch zu benennen wagen, was alle übrigen Männer und auch die meisten anderen Frauen sich anzuerkennen weigern: dass die Frau ein wildes, triebhaftes und gefährliches Wesen ist. Dass sowohl Strindberg wie auch Nietzsche dieses ‚gefährliche Wesen‘ Frau schriftstellerisch zu diskreditieren versucht haben, wird von der Ich-Erzählerin nicht problematisiert. Zu sehr fasziniert die Vorstellung wesenhafter weiblicher Wildheit, als dass die misogyne und anti-moderne

<sup>63</sup> Witt-Brattström, *Dekadensens kön*, S. 261.

<sup>64</sup> Ibid., S. 275.

<sup>65</sup> Egerton, *Keynotes*, S. 21f.

Tradition dieser Vorstellung in den Blick genommen wird. Die Exponierung der Frau als triebhaft soll nicht länger negativ aufgefasst werden, nicht als Ausdruck ihrer Perversität oder pathologischen Veranlagung, sondern als positiv codiertes Zeichen ihrer Primitivität und Stärke. Die Frau – das Tier jenseits von Gut und Böse.

Egertons Interesse an Nietzsche lässt sich auch anhand ihrer weiteren Beschäftigung mit der skandinavischen Literatur verfolgen. Neben Knut Hamsun interessiert sie sich vor allem für Ola Hansson, dessen von Nietzsche inspirierte Arbeit *Ung Ofegs Visor* (1892)<sup>66</sup> sie 1895 ins Englische übersetzte. Im Vorwort zur englischen Ausgabe schreibt Egerton, dass diese Arbeit „a labour of love, and not merely a branch of literary trade“ sei. Weiter führt sie aus: „In offering this necessarily poor version of these beautiful prose poems, *which are an exposition of Friedrich Nietzsche's* [sic] *triumphant doctrine of the Ego*, I am not alone actuated by my individual admiration of Ola Hansson's writings, but also by a desire to make known to others one of the most remarkable writers of our day“.<sup>67</sup>

Interessant an dem Vorwort ist dabei vor allem, dass Egerton Hanssons Text einerseits als Ausdruck einer von Nietzsche übernommenen Geste männlich-triumphaler Selbstermächtigung beschreibt, sie in Bezug auf den Autor und Menschen Hansson selber aber ein anderes Bild von Männlichkeit herausstellt, nämlich das Bild des nervösen Mannes. Hansson sei, so Egerton, „the incarnation of the nervous life of to-day. He is a specialist in psychology, a pathological hunter in the terra incognita of the human soul“.<sup>68</sup> Obwohl diese Art männlicher Nervosität im Männlichkeitsdiskurs der Jahrhundertwende durchaus positiv konnotiert war, und mit dem von Strindberg und Nietzsche gepflegten Bild des ‚Nerven-Adels‘ zusammen gedacht werden muss, deutet sich hier doch die vielbesprochene Krise der Männlichkeit an.<sup>69</sup> Statt vital und willensstark erscheint der Mann als handlungsschwach und überfordert von Reizen (und hier nicht zuletzt denen der Frau), die sein übersensibles männliches Ich zu verarbeiten hat.<sup>70</sup>

George Egertons und Laura Marholms Kritik entzündet sich aber nicht an dieser Art von nervöser Männlichkeit, sondern im Gegenteil an einer phlegmatischen Männlichkeit. Sehr deutlich erkennt Marholm in

---

<sup>66</sup> Hansson, Ola, *Ung Ofegs visor och Kärlekens trångmål*. Stockholm 1920.

<sup>67</sup> Hansson, Ola, *Young Ofeg's Ditties. Translated from the Swedish by George Egerton*. London 1895, S. 5f.

<sup>68</sup> Ibid., S. 10.

<sup>69</sup> Vgl. hierzu Schnurbein, Stefanie von, *Krisen der Männlichkeit. Schreiben und Geschlechterdiskurs in skandinavischen Romanen seit 1890*. Göttingen 2001.

<sup>70</sup> Zu dieser Spannung vgl. auch Strindbergs Figur des Axel Borg in seinem Roman *I havsbandet* aus dem Jahr 1890. Siehe Strindberg, August, *I havsbandet*, in: *Samlade Verk*, Bd. 31. Stockholm 1982.

ihrer Egerton-Lektüre, dass Egertons Ich-Erzählerin vom Gefühl unausgelebter Sehnsucht getragen ist. Unausgelebt aber ist diese Sehnsucht, weil es der Erzählerin an einem Mann fehlt, der sie im oben skizzierten Sinne als gefährliche Frau (an)erkennt. Während die weiblichen Figuren sich durch einen überaus vitalen Drang zum Abenteuer und zur Veränderung auszeichnen, dynamisch und agil sind, erscheinen die von Egerton beschriebenen Männer in der Lesart Marholms als lächerliche Karikaturen ihrer selbst: langweilig, schwerfällig, uninspiriert. Marholm schlüpft in Egertons Erzählerin und gibt deren Betrachtung ihres Ehemannes wieder:

Sie steht da vor ihm, dem essenden, liebenden, meditativ rauchenden Organismus. Herrgott, wie langweilig! So lieb und so langweilig! Es ist nicht zum Aushalten! [...] Denn das Weib will spielen, Abwechslung haben, veränderlich sein; der Mann gedeiht in der Einförmigkeit, das Weib verzweifelt darin.<sup>71</sup>

Dass der Mann phlegmatisch geworden ist, hat Laura Marholm zu Folge aber auch mit einer negativen, unnatürlichen Einstellung zur Sexualität und Sinnlichkeit zu tun, die sie auf die zunehmende Dominanz des sich selbst entfremdeten, sinnlich unbefriedigten ‚Culturweibs‘ zurückführt. Energisch agitiert Marholm deshalb gegen die „Frauenrechtlerinnen, Mannbekämpferinnen, Eheunlustigen und Liebesverleugnerinnen, die Missform des modernen Weibes“.<sup>72</sup> Gleichmaßen vehement wendet sie sich aber auch gegen das Erstarken christlich-asketischer Gedanken bei vielen Männern Skandinaviens. In ihrem Buch *Wir Frauen und unsere Dichter* führt sie in Bezug auf Ibsen aus, dass dieser „die Verneinung des Lebens selbst, die Naturlosigkeit des Einzelnen“ predige,<sup>73</sup> und gegen Bjørnson wendet sie ein, dass er die Männer zu domestizierten, ihrer Wildheit und Natürlichkeit beraubten Wesen machen wolle: „lauter generationenlang gezähmte, in ihren Instincten abgestumpfte und faul gewordene Haus-thiere“.<sup>74</sup>

Marholms Kritik an ihrer Zeit lässt sich hier deutlich als Kultur- und Zivilisationskritik erkennen. Sie verdammt die Entwicklung des sich selbst disziplinierenden modernen Menschen und plädiert für eine neue Ursprünglichkeit ungezügelter Trieb- und Instinktwesen. Ein Gedanke, der ab Mitte der 1890er Jahre auch Ellen Key zu interessieren begann.

---

<sup>71</sup> Marholm, *Das Buch der Frauen*, S. 104f.

<sup>72</sup> Marholm, Laura, *Wir Frauen und unsere Dichter*. Wien/Leipzig 1895, S. 107.

<sup>73</sup> Ibid., S. 102.

<sup>74</sup> Ibid., S. 121.

So wie das Denken Laura Marholms zeichnet sich auch das Denken Ellen Keys durch eine klare differenzfeministische Haltung mit anti-modernistischen Zügen aus. Bereits 1886 hatte Key in ihrem Text „Reaktioner mot kvinnofrågan“ [„Die Reaktion auf die Frauenfrage“] betont, dass es die Aufgabe der Frau sei, „at bringa in ett olikartat element i samhällsutvecklingen“ [„ein ungleichartiges Element in die gesellschaftliche Entwicklung einzubringen“].<sup>75</sup> Allerdings findet man in diesen frühen Texten noch keine Spuren eines spezifisch weiblichen Vitalismus. Aspekte dieser Art kommen erst ab der Mitte der 1890er Jahre in die Texte Keys, und zwar, so meine ich, im Zuge der Auseinandersetzung Keys mit Nietzsche, zu der auch die Bekanntschaft mit Laura Marholm beigetragen hat.

Laura Marholm und Ellen Key trafen sich zum ersten Mal im Sommer 1894. Laura Marholm war damit beschäftigt, ihre beiden Debütbücher *Das Buch der Frauen* und *Wir Frauen und unsere Dichter* zu beenden, die im Jahr darauf im Verlag Albert Langen erscheinen sollten.<sup>76</sup> 1896 liest Key zum ersten Mal Nietzsches Texte selbst, während sie zuvor bloß Texte über ihn gelesen hatte.<sup>77</sup> Gleichzeitig arbeitet sie an ihrem Text *Missbrukad kvinnokraft* [*Missbrauchte Frauenkraft*], der 1896 erscheinen wird.<sup>78</sup> Dieser Text ist für die Frage nach einem dezidiert weiblichen Vitalismus zentral, da er Marholms Konzept weiblicher Wildheit weiterführt. Dass dieses Konzept wiederum deutlich von der Gedankenwelt Nietzsches beeinflusst ist, zeigt sich vor allem an der zentralen Stellung, die Key Instinkten und Affekten zuspricht. Claudia Lindén, die sich intensiv mit Keys Relation zu Nietzsche auseinandergesetzt hat, betont dabei, anders als die meisten männlichen Forscher, Keys Eigenständigkeit und bemerkt: „Ur samtalet med Nietzsches texter utvecklar hon sin egen hållning.“ [„Aus dem Gespräch mit Nietzsche entwickelt sie ihre eigene Haltung.“]<sup>79</sup>

Ähnlich wie in den Texten Laura Marholms gesehen, geht Ellen Key von einer ‚Sondernatur‘ der Frau aus, als deren Kern sie die Fähigkeit zur Mutterschaft bzw. zur Mütterlichkeit sieht. Und ähnlich wie Marholm drängt auch Key zu der Einsicht, dass diese Besonderheit der Frau sie zu einer geistigen oder künstlerischen Produktivität weniger geeignet sein

---

<sup>75</sup> Key, Ellen, „Reaktioner mot kvinnofrågan“, in: *Tankebilder*, Bd. 1, S. 3–19, S. 17.

<sup>76</sup> Vgl. Witt-Brattström, *Dekadensens kön*, S. 259f.

<sup>77</sup> Ausführlich zu Key und Nietzsche vgl. Lindén, Claudia, *Om kärlek, litteratur, sexualitet och politik hos Ellen Key*. Stockholm 2002, S. 153–188.

<sup>78</sup> Key, Ellen, *Missbrukad kvinnokraft*. Stockholm 1896.

<sup>79</sup> Lindén, *Om kärlek*, S. 154. Im Vorwort zu *Barnets århundrede* [*Das Jahrhundert des Kindes*] greift Key den Vorwurf auf, zu sehr von Nietzsche beeinflusst zu sein und beharrt auf der Eigenständigkeit ihrer Gedanken.

lässt als ihre männlichen Kollegen. Während dem Mann unhinterfragt intellektuelle Überlegenheit zugestanden wird, kann und soll sich die Frau in ihrer Rolle als Mutter bewähren.

Die zentrale Problematik, um die es Key geht, macht sie bereits im ersten Satz ihres Essays deutlich: es ist die Problematik eines falschen Verständnisses weiblicher Kraft. Key schreibt: „En hvar vet, att den så kallade kvinnofrågan är frågan om att på alla områden frigöra de kvinnliga krafterna.“ [„Jeder weiß, dass es in der so genannten Frauenfrage darum geht, auf allen Gebieten die weiblichen Kräfte freizusetzen.“]<sup>80</sup> Die naheliegende Zustimmung zu diesem Satz, dekonstruiert Key nun aber in ihrer ausführlichen (wenngleich nicht immer stringenten) Argumentation, indem sie ausführt, dass die Freisetzung von Kraft nur da positiv zu bewerten ist, wo sie wirklich im Interesse der Frauen geschieht und ihre Kraft nicht ‚missbraucht‘ wird. Missbrauch aber liegt Ellen Key zu Folge vor, wo die Spezifität weiblicher Kraft ignoriert und sie auf Gebieten eingesetzt wird, die dieser Spezifität nicht entspricht. Solche Gebiete sind alle Gebiete, in denen es um die Hervorbringung von etwas genuin Neuem gehe, Gebiete also, in denen es „skaparkraft och förmåga af initiativ“ [„Schöpferkraft und Initiativkraft“]<sup>81</sup> brauche.

Key argumentiert historisch und erklärt, dass ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte zeige, dass nicht die vermeintliche Unterdrückung der Frau die Entfaltung ihrer geistigen und künstlerischen Kräfte verursacht habe. Vielmehr sei der Grund dieser im Vergleich zum Mann nur sehr beschränkten originalen Kulturleistungen der Frau in ihrer Natur zu finden. Wer also weiter daran arbeite, den Frauen die Möglichkeit zur freien Entfaltung ihrer Kreativität und Produktivität auf geistigem Gebiete zu verschaffen, der verbaue ihnen, sich da zu entfalten, wo ihre wirkliche Kraft, und das heißt ihre spezifische, nur ihnen eigene weibliche Kraft gefragt ist: überall da nämlich, wo es um zwischenmenschliche Beziehungen geht, und die Frauen dem entsprechend das ihnen eigene Bedürfnis nach persönlicher Hingabe befriedigen können. Key erklärt: „Detta djupa behof af personliga förhållanden och personliga hängifvenhet, för att nå sin egen fulla personliga utveckling, detta är en af kvinno- naturens mest afgörande egendomligheter.“ [„Dieses tiefe Bedürfnis nach persönlichen Beziehungen und persönlicher Hingabe, um sich selbst als Person ganz entwickeln zu können, das ist eine der entscheidendsten Eigentümlichkeiten der weiblichen Natur.“]<sup>82</sup> Der Bereich aber, in dem dieses Bedürfnis am vollkommensten befriedigt werde, sei die Mutterschaft, und zwar sowohl für diejenigen Frauen, die biologisch betrachtet

---

<sup>80</sup> Key, *Missbrukad kvinnokraft*, S. 3.

<sup>81</sup> Ibid., S. 8.

<sup>82</sup> Ibid., S. 9.

Mutter werden, wie auch für die, die das nicht biologisch, wohl aber im übertragenen Sinne werden.

Da letztlich für alle Frauen gilt, dass sie sich in der Mutterschaft verwirklichen, gilt auch für alle, dass sie nicht auf zwei Gebieten gleichzeitig ihre Kraft einsetzen können, sie also nicht gleichzeitig Mutter und Künstlerin o.ä. sein können. Den gebildeten, und auch mathematisch geschulten Frauen, müsse klar sein, „att man icke kan bruka en stor summa lifskraft för ett ändamål och ändå hafva hela summan kvar för ett annat“ [„dass man nicht eine große Summe Lebenskraft für den einen Zweck gebrauchen und doch die ganze Summe für einen anderen Zweck übrig behalten kann“].<sup>83</sup> Wenn eine Frau dieser Gesetzmäßigkeit zum Trotz daran festhalte, dass sie zwei Sachen gleichzeitig mit vollem Einsatz leisten könne, dann irre sie sich gewaltig und schade nicht nur sich selbst, sondern auch der Gesellschaft als ganzer, die dadurch ihre organische Vielfalt verliere und zu einer Welt werde, in der nichts anderes gelte als Naturgesetze, Rationalität, Zweckbestimmtheit.

Das, was Key den Frauen kurz zuvor noch vorgeworfen hat, dass sie nämlich dem irrationalen Glauben anhängen, die Naturgesetze außer Kraft setzen zu können, das stilisiert sie nun am Ende ihres Textes zu einer spezifisch weiblichen Stärke, auf die keine Gesellschaft verzichten kann. Und an dieser Stelle kommt, so scheint mir, auch wieder, und zwar vermittelt über die Lektüre der Texte Marholms, die Triebphilosophie Nietzsches ins Spiel. Und zwar insofern, als Key jetzt betont, dass die spezifische Kraft der Frau in ihrer Einsicht bestehe, dass sich die Welt nicht berechnen lasse. Während Key in den Abschnitten zuvor wieder und wieder betont hatte, dass sich die Frau von Kindheit an durch ihre Vorliebe für Ordnungsstrukturen und konventionelle Ansichten auszeichne, und es ihr deshalb an genuiner Trieb- und Schöpferkraft fehle, kommt nun, ganz unvorbereitet, ein nahezu dionysisches Element zu der Eigenart der Frauen hinzu. Die Stärke der Frau sei, so Key nun plötzlich:

att hon mot alla männens system och politiska skäl, deras statistik och tabeller, deras slutledningar och utredningar sätter in sin tro, sitt hopp och sin aning: att det finnes många moment, hvilka icke blifvit medtagna i kalkylerna<sup>84</sup>.

[dass sie gegen alle Systeme und politischen Gründe der Männer, gegen ihre Schlussfolgerungen und Untersuchungen ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Ahnung stark mache, dass es viele Augenblicke gebe, die in diese Art von Kalkül nicht mit hineingenommen worden seien]

---

<sup>83</sup> Ibid., S. 12.

<sup>84</sup> Ibid., S. 58.

Menschliches Leben, ja Leben insgesamt, so Key hier, gehe nicht in dem auf, was sich berechnen lasse. Sie argumentiert gegen ein rationalistisch verkürztes Menschenbild und hält an der Vorstellung einer unfassbaren, spezifisch weiblichen Vitalität fest. Während dem Mann, oder genauer wohl dem zivilisierten Mann Westeuropas, das Wissen um das Unwissbare abhanden gekommen sei, und er einem rationalistischen Fortschrittsglauben huldige, bringe die Frau diesen Glauben durcheinander – und zwar: als ‚Wilde‘. Mit explizitem, in einer Fußnote gegebenen Verweis auf Laura Marholms *Wir Frauen und unsere Dichter* erklärt Key:

Och huru skulle man bättre kunna uttrycka begreppet *das ewig weibliche* än just genom denna ‚vidlhet‘! Det är ordet för den naivitetsgratien, detta oförutsedda, stämningsfulla, impulsiva och omedelbara, som ger sig helt åt sin hänryckning, som leker med systemen och programmen, logiken och formerna.<sup>85</sup>

[Und wie sollte man den Begriff *das ewig weibliche* besser ausdrücken können als gerade durch die ‚Wildheit‘! Das ist das Wort für die Grazie der Naivität, dieses Unvorhergesehene, Stimmungsvolle, Impulsive und Unmittelbare, das sich ganz der Verzückung hingibt, das mit den Systemen und den Programmen, der Logik und den Formen spielt.]

Genau diese weibliche Wildheit gilt es Key zu Folge zu retten und gegen die Erziehung der Mädchen und Frauen zu ‚Durchschnittsmenschen‘ zu stärken, um so die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung positiv zu beeinflussen. Das Wesen der Frau, „sin egen vibrationshastighet“ [„ihre eigene Vibrationsgeschwindigkeit“], garantiert einen Überschuss, der so stark ist, dass er dem „kulturförlopp“ [„Kulturverlauf“] insgesamt eine andere, eine radikal neue Richtung geben kann.<sup>86</sup>

In ihren späteren Schriften wird Key immer wieder auf diese dionysisch codierte Dimension der Frau zurückkommen. Die archaisierend-anti-moderne Tendenz dieser dionysischen Elemente kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass Key sie als Abwehr einer ‚Überkultur‘, d.h. der modernen, aufgeklärt-rationalistischen Gesellschaft stark macht. So heißt es in dem erstmals 1897 veröffentlichten Text „Framtidens kvinna“ [„Die Frau der Zukunft“], dass die größte kulturelle Bedeutung der Frau darin bestehe, dass sie „genom det gåtfulla och naturbundna, det aningsrika och impulsiva i sin egen varelse skydda mänskligheten för öfverculturens faror. Gent emot vetandet kommer hon att häfda det ovetbara, gent emot logiken känslan“ [„durch das Rätselhafte und Naturverbundene, das Ahnungsreiche und Impulsive in ihrem eigenen Wesen die Menschheit

---

<sup>85</sup> Ibid., S. 59ff.

<sup>86</sup> Ibid., S. 62.

vor den Gefahren der Überkultur schützt. Gegenüber dem Wissen wird sie das Unwissbare stärken, gegenüber der Logik das Gefühl“].<sup>87</sup>

Diese ‚neue Frau‘ setzt Key ohne größere Abstriche mit Nietzsches Konzept des Übermenschen in eins. Vor allem in ihren Schriften *Tankebilder* und *Lifslinjer* [*Lebenslinien*]<sup>88</sup> führt sie, wie bereits von Brandes herausgestellt, Nietzsche immer wieder als Referenzgröße an. In *Lifslinjer* geht Key dabei so weit, den ‚Frauenverächter‘ Nietzsche zu rehabilitieren und seine misogynen Tendenzen als Ausdruck seines gestörten Verhältnisses zu Frauen zu entschuldigen. Wenn man das berücksichtige, so Key, könnten die Frauen es verzeihen, „att Nietzsche ej såg den första bropelaren i den brygga, som leder till övermänniskan“ [„dass Nietzsche den ersten Brückenpfeiler der Brücke, die zum Übermenschen führt“],<sup>89</sup> nicht in der ‚neuen Frau‘ erkannt habe und dass er nicht gesehen habe, dass „den frigjorda nutidskvinnans stolta, starka visshet att rikedom i hennes människoväsen [...] äro villkoren för kärlekens och moderlighetens fullkommande.“ [„die stolze, starke Gewissheit der befreiten Frau der Gegenwart, dass der Reichtum ihres Menschenwesens [...] die Bedingung für die Vervollkommenheit der Liebe und der Mütterlichkeit ist.“]<sup>90</sup>

Dieses Ziel, so Key implizit weiter, erreicht die Frau aber nur dort, wo sie ihre Unterdrückung durch den Mann gleichsam vergisst. Key wirbt dafür, dass es jeder Frau nach der Begegnung mit Nietzsche so gehen solle „som Psyke efter mötet med Pan, då denne manat henne att glömma sitt sökandes sorg och låta sig tröstas av lättvunnare fröjder: hon skall känna förnyad styrka att nå sin stora längtans mål!“ [„wie Psyche nach ihrem Treffen mit Pan, als dieser sie ermahnt hatte ihr sorgenvolles Suchen zu vergessen und sich von leichter zu gewinnenden Freuden trösten zu lassen: sie soll erneuerte Stärke fühlen, um das Ziel ihrer großen Sehnsucht zu erreichen!“]<sup>91</sup> Dieses Ziel der großen Sehnsucht aber ist und bleibt für die Keysche Frau der Mann.

Die von Nietzsche übernommene Haltung des selbstmächtigen Menschen erfährt insofern eine eklatante Wendung in eine neue Abhängigkeit. Die Berufung auf die weibliche Natur mündet in einer (Selbst-)Restriktion weiblicher Intellektualität und Künstlerschaft und hält die Frau als Affekt- und Geschlechtswesen in unabdingbarer Bezogenheit auf den Mann. Gerade da, wo die Frau im Sinne Keys ‚ganz Frau‘ ist, ist sie ganz den Mann liebende Frau und damit eine Frau in emotionaler und letztlich

---

<sup>87</sup> Key, Ellen, „Framtidens kvinna“ [1897], in: *Tankebilder*, Bd. 1, S. 72–77, S. 75.

<sup>88</sup> Key, Ellen, *Lifslinjer*, Bd. 1. Stockholm 1903; Wiederabdruck unter dem Titel: *Kärleken och Äktenskap*. Stockholm 1914. Im Folgenden wird aus dieser mir zugänglichen Ausgabe zitiert.

<sup>89</sup> Key, *Kärleken och Äktenskap*, S. 75.

<sup>90</sup> Ibid., S. 75.

<sup>91</sup> Ibid., S. 75.



auch ökonomischer Abhängigkeit. Das progressive Potential eines weiblichen Vitalismus schlägt in sein Gegenteil um.

### Lou Andreas-Salomé und die gerundete Frau

Lou Andreas-Salomé versucht in ihren späten Texten die bei Marholm und Key zu beobachtende Bezogenheit der Frau auf den Mann durch ein etwas anders gelagertes Konzept weiblicher Vitalität zu ersetzen, kommt aber aus der anti-modernen Geschlechterontologie nicht heraus. Welche Aspekte sie dabei von Key übernimmt, und inwiefern hier immer noch ein Nietzsche-Bezug aufzufinden ist, soll abschließend gezeigt werden.

Die Bekanntschaft Andreas-Salomés und Keys ist auf das Jahr 1898 zu datieren. Andreas-Salomé liest und rezensiert die deutsche Übersetzung von Keys *Frauenkraft*-Abhandlung und erhält wenig später Besuch von Key in Berlin.<sup>92</sup> Die Freundschaft findet ihren Höhepunkt in zwei gemeinsamen Reisen nach Paris. 1909 und 1910 besuchen die beiden Frauen dort den gemeinsamen Freund Rainer Maria Rilke. 1911 besucht Andreas-Salomé Key in Schweden. In ihrem *Lebensrückblick* geht Andreas-Salomé auf diese Zeit ein und schreibt: „Ellen Key war mir menschlich so gut, daß sie sogar meine Abneigung wider ihre Bücher humoristisch ertrug [...]. Sie war so gern bei uns, wie auch ich bei ihr in Schweden in ihrer Behausung am Wettersee, einmal einen Spätsommer lang.“<sup>93</sup>

Ellen Keys Schrift *Missbrukad kvinnokraft* wurde von Therese Krüger ins Deutsche übersetzt und 1898 bei Albert Langen herausgegeben.<sup>94</sup> Andreas-Salomé veröffentlicht ihre Besprechung des Werks im Juni 1898 in der von Helene Lange herausgegebenen Zeitschrift *Die Frau*.<sup>95</sup> Interessant ist diese Rezension, weil hier deutlich wird, wie sehr sich Andreas-Salomé in dieser Zeit mit der Frauenfrage beschäftigt. Sachkundig ordnet sie Keys Abhandlung in den Emanzipationsdiskurs der Zeit ein und vergleicht sie mit den Schriften Laura Marholms. Wo diese auf die Leserin zwiespältig wirken würden, mal euphorisierend, mal abstoßend, führe Key ihre Leserin zur Selbstbesinnung. Sie nehme eine Zwischenposition ein

---

<sup>92</sup> Vgl. hierzu Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, S. 367. Zum nicht publizierten Briefwechsel Key Andreas-Salomé vgl. Paul, *Die Legende von der femme fatale*, S. 222.

<sup>93</sup> Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, S. 224.

<sup>94</sup> Key, Ellen, *Missbrauchte Frauenkraft*. Berlin 1898.

<sup>95</sup> Andreas-Salomé, Lou, „Missbrauchte Frauenkraft“, in: *Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit* 5 (1898: 9), S. 513–516. Ein Jahr später veröffentlicht Andreas-Salomé eine weitere kurze Besprechung Keys. Vgl. Andreas-Salomé, Lou, „Ellen Key: Essais“, in: *Das literarische Echo* 2 (1899), S. 66–67. Hier lobt sie Key als „Predigerin des Individualismus“ (ibid., S. 67), wirft ihr aber eine zu starke Allgemeinheit ihrer Ansichten und eine zu abstrahierende Darstellungsform vor. Worum es inhaltlich in den Essays geht, führt Andreas-Salomé nicht aus.

und vermittele „zwischen der äußersten Linken der Frauenbewegung und der Reaktion gegen diese Bewegung auf Grund der Betonung der Geschlechtsnatur des Weibes.“<sup>96</sup> Key spreche sich „für die unverkürzte Freiheit der Frau“ aus und engagiere sich für die „Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann“, trete aber mit gleicher Energie auch für die Beachtung der „Geschlechtsverschiedenheit“ ein.<sup>97</sup>

Bemerkenswert ist, wie sehr Andreas-Salomé betont, dass Key sich gegen „jene rationalistische Betrachtungsweise der Frauenfrage“ ausspreche, der zu Folge Mann und Frau zwar in Bezug auf ihre niederen Triebe unterschiedlich seien, als Geistwesen jedoch gleich. Diese Fokussierung auf die intellektuellen Fähigkeiten der Frau beurteilt Andreas-Salomé gemeinsam mit Key als problematisch, da so die Frau als ‚nur Mensch‘, d.h. als abstrakt-geschlechtsloses Wesen betrachtet werde. Gegen die damit drohende „Individualität nivellierende Gleichförmigkeit“ setze Key „das an individueller Differenzierung so unendlich reiche Geschlechtsmoment“.<sup>98</sup> Ohne es explizit zu machen, betrachtet Andreas-Salomé hier also die ‚Vergeistigung‘ des Menschen, und insbesondere der Frau, als Ausdruck einer modernetypischen Nivellierung, die mit einem Verlust von essentieller Echtheit und Ursprünglichkeit einhergehe. Aber genau die gilt es Andreas-Salomé zu Folge zu retten bzw. wiederzugewinnen.

An Key kritisiert Andreas-Salomé jedoch, dass sie in ihrem Versuch die Besonderheit der Frau zu stärken alles „auf den mütterlichen Grundtrieb“ zurückführe,<sup>99</sup> damit aber eben doch wieder die Vielfalt der Frau aus dem Blick verliere. Weiter kritisiert sie, dass Key die Frau als Mutter zu passiv denke und vor allem den „Wesens-Schwerpunkt“ der Frau aus ihr selbst heraus verlege. Wo Marholm die Frau auf den Mann beziehe, da beziehe Key sie auf das Kind. Und das, obwohl sie ‚eigentlich‘ doch etwas ganz anderes wolle. Nämlich das, was auch Andreas-Salomé forciert: die „Rückkehr zum eigenen Ich, zur Urnatur, zu dem Großen, Geheimnisvollen, das unsere Lebensquelle ist“.<sup>100</sup> Mit diesem Zitat Keys verweist Andreas-Salomé zurück auf ihr nun bereits 15 Jahre altes „Lebensgebet“. Statt jedoch weiterhin den Schmerz als integralen Bestandteil, ja, vielleicht sogar als Kern des geheimnisvollen und rätselhaften Lebens zu bejahen, fokussiert sie nun auf eher lieblich zu nennende Momente. Man müsse, so Andreas-Salomé am Ende ihrer Besprechung, die Frauen wachsen und blühen lassen, „jede in ihrer Art und jede unter der ihr am wärmsten leuchtenden Sonne“.<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Andreas-Salomé, ‚Mißbrauchte Frauenkraft‘, S. 513.

<sup>97</sup> Ibid., S. 514f.

<sup>98</sup> Ibid., S. 515.

<sup>99</sup> Ibid., S. 515.

<sup>100</sup> Ibid., S. 515.

<sup>101</sup> Ibid., S. 516.

Die Abwehr der Moderne wird hier lesbar als Abwehr der Zerrissenheit des modernen Menschen bzw. der modernen Frau. Lou Andreas-Salomé, und mit ihr auch Laura Marholm, Ellen Key und George Egerton, richten sich in der vermeintlichen „Einheitlichkeit des Weibempfindens“<sup>102</sup> ein und grenzen aus dieser geschlossenen Form alles aus, was sie aufbrechen könnte.

Deutlich wird dieser Gestus der Abwehr, der sich jedoch nicht als solcher zu erkennen gibt, sondern im Gewand der mit sich versöhnten, in sich ruhenden Frau auftritt, in vielen weiteren Artikeln, die Andreas-Salomé Ende der 1890er Jahre schreibt. Immer wieder betont sie hier die ausgeprägte Selbstbezüglichkeit der Frau, die sie biologisch, d.h. mit Blick auf die vermeintliche ‚Geschlechtsnatur‘ begründet. In ihrem 1898/99 publizierten Artikel „Ketzereien gegen die moderne Frau“ beharrt sie auf dem „geringere[n] Differenzierungsvermögen“ der Frau, das sie dezidiert positiv verstanden wissen will als eine „festgehaltene hohe Fähigkeit zur organischen Einheitlichkeit, die das Weib nicht nur physisch, sondern auch psychisch zu etwas Einzigartigem, Unersetzlichen macht.“<sup>103</sup>

Diese „organizistische Weiblichkeits-Vision“<sup>104</sup> entfaltet Andreas-Salomé auch in ihrem programmatischen Aufsatz „Der Mensch als Weib“ aus dem Jahr 1899.<sup>105</sup> Ausgehend von der biologischen Unterscheidung zwischen männlicher Samen- und weiblicher Eizelle bestimmt sie den Mann als ein unruhig und unzufrieden umherziehendes „Fortschrittzellchen“, d.h. als „sich stets neue Ziele steckendes[s]“, also immer in Entwicklung befindliches Wesen. Die Frau hingegen beschreibt sie analog zu der in sich abgerundeten Eizelle als Ausdruck von „Vollendung und Lückenlosigkeit“, „Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit“.<sup>106</sup> Diese Polarität sei aber, so Andreas-Salomé in ihrer biologischen Argumentation weiter, nicht als Polarität von Passivität und Aktivität auszudeuten. Vielmehr müsse von zwei unterschiedlichen Arten produktiver Kraft gesprochen werden.

Die schöpferische Kraft der Frau äußere sich in ihrer Fähigkeit nicht zu differenzieren, sondern zusammenhalten. Tun und Sein sind bei ihr keine getrennten Bereiche, sondern bilden eine natürliche Einheit. Ihre kreative Tätigkeit schöpfe die Frau insofern aus sich selbst heraus, ist aber eben deshalb anders als der Mann nicht in der Lage, vom Leben „Werke

---

<sup>102</sup> Marholm, ‚Symptomatische Stücke‘, S. 432.

<sup>103</sup> Andreas-Salomé, Lou, „Ketzereien gegen die moderne Frau“, in: *Die Zukunft* 26 (1898/99), S. 237–240, S. 238.

<sup>104</sup> Janz, ‚Die Frau‘ und ‚das Leben‘, S. 47.

<sup>105</sup> Andreas-Salomé, Lou, „Der Mensch als Weib“ [1899], in: dies.: *Die Erotik*. München 1979, S. 7–44. Ursprünglich erschienen in *Die Neue Rundschau* 10 (1899), S. 225–243.

<sup>106</sup> Ibid., S. 9.

abzulösen“.<sup>107</sup> Andreas-Salomé führt zusammen: „Im Weibe scheint sich alles ins Leben hinein, nichts aus ihm heraus, entladen zu sollen: es ist als kreise in ihm das Leben gleichsam innerhalb seiner eigenen Rundung“.<sup>108</sup> Diese Rundung – und hier verbirgt sich vielleicht die einzige Möglichkeit, Andreas-Salomés Ansatz emanzipatorisch auszudeuten – gelte es von innen her zu erweitern. Die Frau müsse aus der Enge des Familienkreises hinaustreten und ihre Grenzen ausweiten. Sie soll sich ihrer Verschiedenheit vom Mann bewusst werden und gerade so sich „breit und mächtig“ im „Bau ihres eigenen Wesens“ entfalten.<sup>109</sup> All das geschieht Andreas-Salomé zu Folge aber nicht als bewusster Handlungsakt, sondern gleichsam instinktiv.

An diesem Punkt kann noch einmal gezeigt werden, was Andreas-Salomé an einem Dichter-Denker wie Nietzsche interessiert. Nietzsche steht, ohne dass er hier namentlich genannt werden müsste, in einer Reihe mit den männlichen Künstlern, denen Andreas-Salomé weibliche Eigenschaften attestiert: „[...] gleich den Frauen sind auch sie weniger Herr ihrer Fähigkeiten und Stimmungen, sensativer, und beeinflusster durch das, was hinter allen Gedanken und Willensimpulsen dunkel sein Wesen treibt“.<sup>110</sup> Der männliche Künstler agiert somit nicht wie die übrigen Männer ausschließlich logisch-rational, sondern kann qua der weiblichen Anlage nicht umhin, „seinem Denken Saft von seinem Saft und Blut von seinem Blut einzuverleiben“.<sup>111</sup> Nietzsche, der gegenüber Brandes betont hatte, dass er als Philosoph gerne mit einem Künstler verwechselt werden würde, passt in dieses Bild des subjektiven Dichter-Denkers, der nur das denkt, was zuvor als Gefühl oder Affekt durch ihn hindurch gegangen ist.

Die im Werk Nietzsches häufig anzutreffende Vernunftkritik wird aber besonders problematisch, wo sie mit der vermeintlichen Naturhaftigkeit der Frau kurzgeschlossen und zu einem biologischen Determinismus verengt wird. Dieser Determinismus wird bei Andreas-Salomé vor allem in den Naturbildern sichtbar, mit denen sie das ‚Wesen‘ der Frau beschreibt. Die Frau ist ihr ein Baum, der an Seins-Umfang zunehme, sich selbst aber nicht verloren gehen könne oder eine Schnecke die ihr Schneckenhaus, d.h. „das Heimischsein und Häuslichwerden“ als Teil ihrer selbst immer bei sich trage.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> Ibid., S. 22.

<sup>108</sup> Ibid., S. 23.

<sup>109</sup> Ibid., S. 28.

<sup>110</sup> Ibid., S. 22.

<sup>111</sup> Ibid., S. 26. Aufgrund der sie leitenden Dichotomisierung der Geschlechter relativiert Andreas-Salomé diese Aussage allerdings dahingehend, dass dem Mann ein solches Vorgehen immer nur ein „verschämtes Zugeständnis“ sei, während die Frau diese Vorstellung „als obersten Hauptsatz verkündet“.

<sup>112</sup> Ibid., S. 30.

Dass diese Naturhaftigkeit, aus der es Andreas-Salomé zu Folge für die Frau kein Entkommen gibt, von bloß scheinbarer Evidenz ist, hat Hedwig Dohm in ihren kritischen Besprechungen deutlich gemacht. Sie gibt zu bedenken, dass man Andreas-Salomés lyrischen Ergüssen zwar manchmal gerne glauben würde, genau das aber als aufgeklärter Mensch der Moderne nicht mehr könne bzw. dürfe. Sie erklärt: „Uns modernen Menschen aber ist der Glaube abhanden gekommen und wir sind vorsichtiger geworden in der Behauptung von Naturgesetzen.“<sup>113</sup> Mit dem Appell, der behaupteten ‚Weibnatur‘ keinen Glauben zu schenken, macht Dohm die von den Differenzfeministinnen herausgestellte, und im transnationalen Austausch immer wieder neu aufgerufene ‚Wildheit des Weibs‘ als Konstrukt sichtbar. Sie macht deutlich, dass es sich bei dieser vermeintlich weiblichen Wildheit um eine Selbstmythologisierung handelt, die als etwas Essentielles und Ursprüngliches behauptet wird, um den Herausforderungen der Moderne zu entgehen. Statt sich den Schwierigkeiten des modernen, nicht mehr naturhaft mit sich und seiner Mitwelt verwurzelten Menschen zu stellen, wird das Bild der in sich selbst ruhenden Frau beschworen und als einzig echter Ausdruck weiblicher Subjektivität stark gemacht. Das durch die Philosophie Nietzsches gestärkte moderne Bewusstsein für die lustvolle Individualität, das Selbst-Sein der Frau, zieht sich in ein anti-modern gezirkeltes Schneckenhaus zurück und die von Nietzsche entlehnte Forderung des ‚Werde, die du bist‘ verliert sich in einer anti-feministischen Sackgasse. Dass das jedoch nicht der einzige Weg ist, den man in der Auseinandersetzung mit Nietzsche (als Frau) gehen kann, ließe sich an den Arbeiten Helene Stöckers zeigen. Denn anders als die hier von mir untersuchten Differenzfeministinnen proklamiert die ebenfalls an Nietzsche interessierte Helene Stöcker, dass die moderne Frau nicht zu ihrem Selbstbewusstsein als Frau, sondern zum „Bewußtsein ihres Selbstmenschentums“ kommen müsse.<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Dohm, „Reaktion in der Frauenbewegung“, S. 136.

<sup>114</sup> Stöcker, Helene, „Die moderne Frau“ [1893], in: Schutte, Jürgen/Sprengel, Peter (Hrsg.), *Die Berliner Moderne 1885–1914*. Stuttgart 1987, S. 152–158, S. 154. Zu Nietzsche und Stöcker vgl. Schlüpmann, Heide, „Radikalisierung der Philosophie. Die Nietzsche-Rezeption und die sexualpolitische Publizistik Helene Stöckers“, in: *Feministische Studien* 3 (1984: 1), S. 10–34.

